

KRYZYS TOŻSAMOŚCI: SERBSKA CERKIEW PRAWOSŁAWNA WOBEC PRZEMIAN POLITYCZNO-SPOŁECZNYCH PO 5 PAŹDZIERNIKA 2000 ROKU

Podjmując próbę omówienia bardzo złożonej, a przy tym nad wyraz drażliwej problematyki dotyczącej miejsca Kościoła prawosławnego we współczesnej społeczno-politycznej i kulturowej rzeczywistości Serbii, w tym antynomicznych stosunków państwo – Cerkiew oraz związków polityki i religii, rzecz jasna, narażamy się na co najmniej kilka podstawowych zarzutów, wpisanych niejako w ryzyko wybiórczych – z konieczności – opracowań tego typu. Jeden z nich stanowić mogłaby narzucająca się tu perspektywa chrześcijaństwa zachodniego (katolickiego), pociągająca za sobą w wielu przypadkach niebezpieczne i nieuzasadnione analogie (zwłaszcza dotyczące organizacji i funkcjonowania Kościołów), po które chętnie (i nazbyt łatwo) sięgają niektórzy współcześni zachodni znawcy „geopolityki prawosławia”. Jeszcze inny zarzut – często zresztą kierowany pod adresem historyków Kościoła – dotyczyć mógłby stosowania metody badawczej, eksponującej inne – niż czynnik religijny – uwarunkowania, uważane za determinujące siły w życiu Kościoła. Przed przystąpieniem do rozważań dokonajmy zatem kilku podstawowych zastrzeżeń: Kościół traktujemy tu jako instytucję, choć, naturalnie, nie zapominamy o jego religijnej naturze i specyfice świadomości prawosławnej, która traktuje istotę Kościoła z gruntu ontologicznie, dostrzegając w nim przede wszystkim nie organizację i instytucję (zwykłą zbiorowość wiernych), lecz religijny organizm duchowy, mistyczne Ciało Chrystusa. Pamiętamy, iż Cerkiew prawosławna jest – jak twierdził Nikołaj Bierdiajew – „nade wszystko Kościołem tradycji”, który „nigdy nie wykształcił jednolitej, zewnętrznej – autorytarnej organizacji, trwając niewzruszenie mocą tradycji wewnętrznej, a nie zewnętrznego autorytetu”, samo zaś prawosławie – „ortodoksją życia”, a nie „ortodoksją doktryny”, najmniej normatywną formą chrześcijaństwa (w znaczeniu normatywno-racjonalistycznej logiki oraz moralnego jurydyzmu) i jednocześnie formą „najbardziej uducho-

wioną”. Właśnie dzięki temu, iż prawosławie nie podlegało nieustannej aktualizacji, nie otwierało się na zewnątrz – „pozostało formą chrześcijaństwa najmniej zniekształconą w swej istocie przez ludzką historię”, czy też – jak mówił rosyjski teolog i historyk w innym miejscu – „depozyt chrześcijańskiego kerygmatu, jego wewnętrzna orientacja duchowa dzięki temu właśnie nie uległy deformacji”¹. Choć, oczywiście, nie jesteśmy tu w stanie ogarnąć nawet najważniejszych tylko aspektów problematyki dotyczącej relacji państwo – Kościół, polityka – religia, ale też religia – przynależność narodowa, nie zapominamy jednak także o istotnych uwarunkowaniach historycznych: w prawosławiu w ogóle, a w przypadku serbskiego prawosławia w szczególności – utożsamianie wyznania i przynależności narodowej, swoista etniczacja religii, czy też „aktywna synergia religii i nacji”², w sensie wzajemnego uzupełniania się, sięga swymi korzeniami jeszcze do czasów niewoli tureckiej, a szczególne – oparte na tradycji diarchii – więzi łączące w ciągu dziejów państwo i Cerkiew, wraz ze specyficzną instytucją „etnarchii”³, funkcjonującą wśród Serbów przez blisko trzy stulecia, odcisnęły w świadomości zbiorowej i kulturze narodu swe niezatarte piętno.

Nawiązując do artykułu szczegółowo omawiającego problematykę dotyczącą serbskiej Cerkwi w latach 1989–1999 pt. *Świątosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów*⁴, a także innego tekstu mego autorstwa, pomieszczonego w niniejszym tomie, chciałabym w swoich rozważaniach zatrzymać się przy dwu zasadniczych – być może najistotniejszych – zagadnieniach. Przy, koniecznym tu, uwzględnieniu najważniejszych kwestii dotyczących drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych, analiza dotyczyć zatem będzie przede wszystkim problemu tzw. kryzysu tożsamości prawosławia i Cerkwi, rozumianego – zgodnie z propozycją chrześcijańskich antropologów⁵ – w podstawowym (a nie kolokwialnym) tego słowa znaczeniu – tj. jako „moment przełomowy i przesądzający” – oraz po części z nim związanej tzw. odnowy religijnej (czy też duchowej – w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa).

¹ Cytaty pochodzą z artykułu N. Bierdiajewa, *Istina prawosławija*, „Messenger de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” nr 11 (1952), s. 4–10, tu za przekładem Romana Mazurkiewicza, „Znak” nr 453 (luty 1993), s. 4–5.

² Według F. Thual, *Geopolitique de l’Orthodoxie*, Paris 1994, tu za: M. Đorđević, *Ratni krst srpske Crkve*, „Republika” nr 273 (16–30.11.2000), s. 24. Na temat swoistej „konfuzji” w obrębie narodowo-religijnej tożsamości Serbów por. także np. V. Jerotić, *Mudri kao zmije i bezazleni kao golubovi*, Beograd 2001 (IV izd.), s. 208–210.

³ Zob. D. Gil, *Państwo – Naród – Kościół i specyfika serbskiej religijno-narodowej koncepcji diarchii* [w:] *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś*, III, Litteraria, red. B. Zieliński, Poznań 2001, s. 49–63 (na temat etnarchii: s. 61).

⁴ D. Gil, *Świątosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów* [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 11–47.

⁵ Por. np. T. Bremer, *Teologija Srpske pravoslavne crkve i „Evropa”* [w:] *Evropa i Srbi*, Medjunarodni naučni skup (1995 g.), Istorijski Institut SANU, Zbornik radova, knj. 13, Beograd 1996, s. 549.

Kryzys, w znaczeniu, o którym mowa powyżej, obserwowany przez współczesnych socjologów religii, znawców „geopolityki prawosławia”⁶ oraz chrześcijańskich antropologów także w odniesieniu do „nie-prawosławnego” obszaru Europy Zachodniej, w przypadku Serbii ma, jak się wydaje, niezwykle wyraziste, a przy tym dość dramatyczne oblicze. Dotyczy bowiem w równym stopniu charakteru misji powierzonej Kościołowi (czy też nieprzezwyciężonego w prawosławiu konfliktu pomiędzy świadomością narodową i „ekumeniczną”), jak też poważnych wyzwań nowoczesności, przed którymi, zresztą, stało całe współczesne prawosławie. By ocenić, na ile znaczący, a nawet decydujący o kształcie zmian ustrojowych i kulturowych zachodzących ostatnio w Serbii okazał się pierwszy z wymienionych tu aspektów, zatrzymajmy się przy – choć z punktu widzenia eklezjologii absurdalnym wręcz, to jednak całkowicie zasadnym (jeśli weźmiemy pod uwagę dotychczasowe zaangażowanie serbskiej Cerkwi w działalność polityczno-społeczną) – pytaniu o rolę tej instytucji w życiu politycznym.

Jak wiadomo, w ciągu minionych piętnastu lat Cerkiew serbska przeżyła długą, a przy tym znacznie trudniejszą niż w przypadku pozostałych Kościołów prawosławnych drogę. Podobnie jak w sąsiedniej Bułgarii czy Rumunii, ale też w Rosji, upadek komunizmu nie tylko obnażył tu dramatyczną sytuację Kościoła, funkcjonującego dotąd na marginesie życia społecznego, a co za tym idzie – całkowite jego nieprzygotowanie na niezwykle szybko postępujące zmiany polityczno-społeczne, ale też – zbiegłszy się w czasie z wojną na obszarach eks-Jugosławii – zmusił Cerkiew do zajęcia stanowiska na przykład wobec problemu biologicznego zagrożenia egzystencji narodu. Przypisana Cerkwi jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych przez duchownych potrójna rola „depozytariusza i obrońcy autentycznej tożsamości narodowej”, „gwaranta zachowania terytorialnej jedności ziem serbskich” (tj. ziem zamieszkałych przez Serbów) oraz „fundamentu, na którym budowana będzie przyszłość Serbów”⁷ – do dziś w istocie niewiele się zmieniła. Potwierdza to eksponowana również w ostatnich trzech latach przez duchownych serbskich zasada traktowania narodu jako „bytu organicznego”, który nie może przeżyć i rozwijać się podzielony, bądź też oddzielony od „prawosławnego pnia”, oraz przybierająca niekiedy skrajną postać postawa „prewencyjnej defensywności”, ukształtowana na podłożu niepewności i poczucia wiktymizacji (niewola turecka, ustaszowska NDH, komunizm). Pamiętamy także, iż blisko 15 lat temu, u schyłku lat osiemdziesiątych XX wieku, Cerkiew serbska pojawiła się na scenie społecznej jako swoista „siła ideologiczna”, poszukująca dla siebie miejsca także w ówczesnych polityczno-społecznych „strukturach przejściowych”. Wydawało się, że jako instytucja, która opowiedziała się za polityczną rolą „generatora idei narodowej”, Cerkiew serbska w pewnej mierze zamieniła swą uniwersalną misję głoszenia Dobrej Nowiny na „upolitycznione” działania zmierzające do klerykalizacji życia publicznego. Nie

⁶ Por. np. L. Beauvisage, *Le croix et la faucille la religion a l'épreuve du postsovetisme*, Paris 1998, tu za: M. Dorđević, *Ratni krst...*, s. 24.

⁷ Por. R. Radić, *Crkva u politici i politika u Crkvi* [w:] *Srpska elita*, Helsiński Odbor za ljudska prava u Srbiji, Helsińske sveske, Beograd 2000, s. 40.

ulega też wątpliwości, że w ciągu blisko 10 lat Cerkiew funkcjonowała w społeczeństwie jako instytucja w sprawy polityczno-społeczne nad wyraz mocno zaangażowana – i to instytucja, która, w opinii znawców przedmiotu, odegrała raczej niechlubną rolę w procesie rozpadu państwa. Na taką rolę SCP (Serbska Cerkiew Prawosławna – dalej w tekście używać będę tego skrótu) poniekąd przystała sama, choć bywało też, że ulegała presji sił, które manipulowały nią w celu realizacji swego nacjonalistycznego projektu. Jeden ze znanych serbskich ideologów-nacjonalistów przypomniał w 1995 roku, że:

Od kiedy – dzięki dalekowzroczności św. Sawy – powstała Cerkiew serbska, była ona bardziej „nosicielem” i obrońcą serbskości, tj. serbskiej świadomości narodowej, niż instytucją religijną⁸.

O tym, iż Cerkiew odgrywała taką właśnie rolę, oczywiście, wielokrotnie mówili także historycy Kościoła, jednocześnie jednak z naciskiem podkreślali, że przez wieki była ona „instytucją religijną” i tę właśnie rolę uważała za prymarną. Swoiste „przesunięcie akcentów” – w odniesieniu do roli Kościoła-instytucji – w latach dziewięćdziesiątych nie było, oczywiście, przypadkowe. Jak wiadomo, znaczna część hierarchów cerkiewnych poprzestała wówczas w swych działaniach niemal wyłącznie na postrzegającym wąsko – „etnofiletycznie” – „problemie narodowym”, potwierdzając niejako tezę cytowanego wyżej ideologa. Opisana w 2000 roku przez Radmilę Radić⁹, a także Miroslava Tomanića w nowszym jeszcze studium z 2001 roku pt. *Srpska Crkva u ratu i ratovi u njoj* (Cerkiew serbska w czasach wojny i wojny w niej samej)¹⁰ sytuacja manipulowania Cerkwią przez polityków, nade wszystko jednak zabiegi manipulacji ze strony znaczącej części zwierzchników cerkiewnych, nie pozostawia wątpliwości, że od początku lat dziewięćdziesiątych Cerkiew przebyła długą drogę, a zarazem przyspieszony i dość bolesny „kurs” w zakresie samouświadamiania sobie roli, jaką mogłaby i jaką powinna spełniać w społeczeństwie serbskim. Ze zrozumiałych względów nieakcentowane, a nawet niesygnalizowane w początkowym okresie różnice pomiędzy politycznym populizmem Miloševića a cerkiewnym pojmowaniem nacji/narodu, z czasem musiały jednak doprowadzić do konfliktu pomiędzy, jak się początkowo wydawało, mówiącymi jednym głosem politykami i duchownymi. Wspomniani powyżej badacze są zgodni co do tego, iż owa „jednomysłność”, odnosząca się w pierwszym rzędzie do realizacji „projektu Wielkiej Serbii”, zapewniającego – jak wierzano – „organiczną jedność narodu” i stanowiącego „legitymistyczny wyraz prawa do samookreślenia się”¹¹, przetrwała do momentu uświadomienia sobie przez hierarchów swej „drugo-

⁸ M.S. Protić, *Uspon i pad srpske ideje*, Beograd 1995, s. 381.

⁹ Por. przypis 7. Radmila Radić jest także autorką opublikowanego wcześniej studium *Crkva i srpsko pitanje* [w:] *Srpska strana rata – Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Beograd 1996, s. 267–304.

¹⁰ M. Tomanić, *Srpska Crkva u ratu i ratovi u njoj*, Beograd 2001.

¹¹ Cyt. za: R. Radić, *Crkva u politici...*, s. 41.

rzędnej” pozycji w stosunku do wykorzystujących Cerkiew polityków reżimu¹² (po raz pierwszy Cerkiew zażąda, by Milošević ustąpił ze stanowiska w 1992 roku) i – ostatecznie – do momentu podpisania w 1995 roku porozumienia w Dayton, które Kościół uzna za swoistą „zdradę interesów narodowych”¹³. Paradoksalnie więc Cerkiew popadnie wówczas w konflikt z Miloševićiem (od 1996 roku mnożyć się będą coraz ostrzejsze opinie na temat „amerykańskiego sługusa” (sic!) i „anty-Serba”, aż po próbę nałożenia anatemy włącznie)¹⁴. Posługując się (z oczywistych względów w pewnym ograniczonym zakresie) terminologią, której niegdyś Adam Michnik użył w odniesieniu do Kościoła katolickiego w Polsce – można by powiedzieć, iż Cerkiew serbska postawiona zostanie w tych latach przed wyborem (wpisanej w tradycję diarchii, lecz nieobowiązującej w czasach titoizmu) postawy „konstantyńskiej” lub postawy „juliańskiej”¹⁵ (tj. pomiędzy sakralnym usprawiedliwieniem (ateistycznej!) władzy, w zamian za umocnienie pozycji Kościoła i stworzenie warunków do „odnowy religijnej” – oraz odrzuceniem tej samej władzy i wycofaniem się na pozycje instytucji spełniającej funkcje „Autorytetu Nauczycielskiego”), mimo iż, oczywiście, za model wzorcowy (i do dziś najbardziej pożądaną, niezależnie od zmieniających się okoliczności politycznych w okresie późniejszym) uznawać będzie model związku „tronu i ołtarza”, oparty na tradycji symfonii państwa i Cerkwi.

Odcinając się od władzy politycznej, Cerkiew jednocześnie utrwałać będzie najbardziej radykalne, prowadzące do swoistego samoizolacionizmu¹⁶, poglądy, stanowiące próbę „teologiczno-politycznego” wyjaśnienia „klęski” (tj. – jak

¹² Szerzej na temat zagorzałych zwolenników S. Miloševića w gronie hierarchów SCP, którzy „z dnia na dzień” stali się jego przeciwnikami (zwłaszcza bp Atanasije Jevtić), pisze M. Tomanić we wskazanym wyżej opracowaniu, por. s. 19–20; 91–103; 241–243 i w wielu miejscach.

¹³ Nakłaniany przez samego Miloševića do podpisania dokumentu patriarcha Pavle został przez część hierarchów wezwany do dymisji. Niektórzy podawali przy tej okazji w wątpliwość sam wybór Pavle na patriarchę. Święty Synod zwołany 12.2.1995 roku ogłosił publicznie, że patriarcha został wykorzystany, „zmanipulowany”. Por. R. Radić, *Crkva u politici...*, s. 43.

¹⁴ Por. także: D. Gil, *Świętosawie...*, s. 35.

¹⁵ W roku 1977 Adam Michnik w książce *Kościół, lewica, dialog* (Instytut Literacki, Paryż 1977) wskazywał na dwie – według niego równie katastrofalne – postawy w Kościele – „konstantyńską” (możliwość narzucania swojego autorytetu moralnego i religijnego władzy politycznej, zgodnie z cichą umową: Kościół sakralnie usprawiedliwia osobową władzę, w zamian za co władza przyznaje Kościołowi prawo do rozporządzania sobą jako „świeckim ramieniem” dla ustanowienia „królewskiego panowania Chrystusa”) oraz postawę „juliańską” (przez porównanie z sytuacją z czasów cesarza Juliana Apostaty w IV wieku), którą należy rozumieć następująco: od strony społecznej Kościół jawi się jako jedyna ucieczka w obliczu władzy politycznej, nie tyle dlatego, że ta ostatnia jest zła w porządku naturalnym, ile dlatego, iż przywłaszcza sobie bezpośrednią kuratelę nadprzyrodzoną. Por. J.-M. Garrigues, *Demokracja progresywna albo polityczny integralizm*, „Znak” nr 514 (marzec 1998), s. 34–43.

¹⁶ Wobec radykalnych poglądów Cerkwi serbskiej w tym okresie zdystansuje się nawet wspierająca ją wcześniej Cerkiew grecka.

mówiono – czterech w ciągu dziesięciu lat – przegranych wojen) i kształtujące swoistą „teologię wojny”¹⁷.

W ten sposób „problem narodowy” – „serbski problem” nadal niemal całkowicie odsuwał w cień wszystkie inne kwestie – wszystko, co istotne i z czym od dawna zmagą się współczesna myśl chrześcijańska. Trzeba przyznać, że niektórymi stereotypami i frazesami-sloganami¹⁸ Cerkiew posługuje się także dziś i że po rzeczywistej klęsce forsowanej wcześniej polityki nie do końca wyciągnęła właściwe wnioski, co potwierdza choćby zbiór pt. *Vojska i vera (Wojsko i wiara)* z 2001 roku¹⁹, wyraźnie wskazujący na dążenia Cerkwi nie tylko do „pełnienia ważnej roli w społeczeństwie (co, oczywiście, nie budzi sprzeciwu), ale też stania się dominującą – polityczną (sic!) siłą”. Naturalnie, takie tendencje podsycają również niektóre kręgi polityczne oraz radykalna (by nie powiedzieć „fundamentalistyczna”) grupa „świętosawców”, a także organizacje „paracerkiewne”, które najwyraźniej traktują Cerkiew jako instytucję polityczną, a nie religijną²⁰.

Przypomnijmy też jednak, że od końca wojny w Bośni do chwili obalenia Miloševicia problem politycznego zaangażowania SCP – najczęściej chyba wówczas dyskutowany – wyraźnie ujawni różnice poglądów wśród samych hierarchów. Większość znawców problematyki dotyczącej Kościoła serbskiego już wtedy dostrzeże wyraźnie zaznaczoną linię podziału pomiędzy – jak mówio-

¹⁷ Przypomnijmy, że punktem zwrotnym stał się opublikowany w 1996 roku zbiór – pokłosie sympozjum naukowego na Cetinju w tymże roku – pt. *Jagnje Božije i zvijer iz bezdana – filozofija rata*. Zbornik radova s drugog bogoslovsko-filozofskog simposiona u dane svetih Ćirila i Metodija (*Baranek Boży i bestia z otchłani – filozofia wojny*), w którym podstawę rozważań stanowił przede wszystkim dramat związany z Kosowem. Oczywiście, temat przyodziały tu został w mitologiczny paradygmat, bo tylko w takich kategoriach można było wytłumaczyć klęskę prowadzonej dotąd polityki. Po raz kolejny zatem współczesny problem przeniesiony został na „mityczną matrycę” mitu kosowskiego – wojna jeszcze raz usprawiedliwiona – jako „czyn, do którego naród został zmuszony”. Mówiąc o swoistej „teologii wojny”, M. Đorđević zauważa, że „świadomie połączone zostały tu «uwsteczniająca» świadomość etnofiletyczna i wojenne cele polityki Miloševicia: klęska zastąpiona została fikcyjnym zwycięstwem na płaszczyźnie metafizycznej, które posiada specyficzną wartość, właściwą mitom i legendom”. Por. M. Đorđević, *Ratni krst...*, s. 28. Oczywiście, zastępująca krytyczny ogląd i refleksję, specyficzna „teologia wojny” nie była jakimś nowym poglądem na temat wojny w duchu nauki Kościoła, nie była też odzwierciedleniem jakiejś „szkolnej teologii” – stanowiła oficjalne stanowisko Cerkwi, które znalazło swój wyraz w „naukowym” zbiorze referatów. Por. M. Tomanić, *Srpska Crkva...*, s. 228–232.

¹⁸ Na przykład: „święta wojna”, „święci wojownicy”, „wojna na niebie” – z której (rzekomo) wynikać miała konieczność wojowania na ziemi, czy też niezwykle popularne stwierdzenie bpa Nikołaja Velimirovicia, mówiące o „oczyszczającym” charakterze wojny. Por. np. Władimir Nikołaj, *Rat i Biblija*, Zrenjanin 2002 oraz B.D. Grozdić, *Pravoslavlje i rat, Prilog proučavanju shvatanja Srba o ratu*, Beograd 2001.

¹⁹ Por. *Vojska i vera*, Zbornik radova. Priredili: B. Gordić i S. Marković, Beograd 2001.

²⁰ Por. inny tekst mego autorstwa w niniejszym tomie, gdzie mowa m.in. o organizacji „Obraz”.

no – umiarkowanymi „gołębiami” oraz „jastrzębiami”, „zelotami” czy „justinovcami” (tzn. kontynuatorami radykalnych w wielu aspektach poglądów o. Justina Popovicia)²¹. Nie ulega przy tym wątpliwości, że przez całe niemal ostatnie piętnastolecie ton oficjalnemu stanowisku Cerkwi nadawać będzie najczęściej radykalny nurt „justinovców”, na czele z biskupami Artemijem, Atanasijem i Amfilohijem, wielokrotnie w ciągu tych lat wyrażającymi skrajne i może nawet nie do końca zgodne z nauką Kościoła poglądy – czasem „za przyzwoleniem” samego patriarchy Pavla, ale często także bez jego aprobaty. Co prawda, M. Đorđević neguje istnienie różnic i dwóch wyraźnych nurtów w łonie Cerkwi, przekonując, iż we wszystkich opiniach wyrażanych przez hierarchów odnaleźć można te same mechanizmy manipulacji ideologicznej (dostrzega je przede wszystkim w szkodliwym „przenoszeniu pojęć teologicznych na plan praktyki społecznej”), wydaje się jednak, że w owych (świadomie czy też nie „zmanipulowanych”) wypowiedziach trudno nie dostrzec różnic, podobnie zresztą, jak w przypadku konkretnych zachowań i inicjatyw poszczególnych hierarchów²². Inną zupełnie sprawą jest ocena różnego rodzaju „wystąpień”, gdyż nie zawsze łatwo było rozróżnić, które z nich są zgodne z oficjalnym stanowiskiem SCP (zawartym w dokumentach synodu lub soboru), a które raczej z tzw. teologią szkolną lub publicystyką, zazwyczaj polityczną – wszystkie one bowiem powoływały się na Cerkiew. Do dziś nikt zresztą nie podjął się zadania stworzenia swoistej „typologii wypowiedzi i wystąpień”, która pozwoliłaby ustalić, jaki sens miały oficjalne poglądy, a jakie wystąpienia – jak mówiono – „ekscesy”, powołujące się jednak na autorytet Cerkwi. Kościół odcinał się od niektórych tylko opinii – nie zawsze jednak i raczej nie tak wyraźnie, jak należałoby oczekiwać.

Koniec lat dziewięćdziesiątych nie przyniósł jakiegoś wyraźnego zwrotu w stosunku do „akcentów” rozmieszczonych na początku dziesięciolecia. Fatalną – w pewnym sensie „destrukcyjną” rolę wciąż odgrywała „szkolna teologia” spod znaku uznanych za największe autorytety – „filary serbskiej duchowości” – biskupa, a dziś już świętego Nikolaja Velimirovicia i o. Justina Popovicia, o czym pisałam w artykule z 1999 roku, a przypominam także w innym tekście zamieszczonym w tym tomie. „Politycznie anachroniczni” – jak pisze Božidar Jakšić – chrześcijańscy demokraci, czy też „nowa serbska prawica”²³, uprawiająca rodzaj „publicystyki w duchu teologii szkolnej”, w tym także radykalny nurt „świętosawców”, jeszcze na przełomie 1999 i 2000 roku głosić będzie ko-

²¹ Por. np. M. Tomanić, *Srpska Crkva...*, s. 172–174.

²² Przypomnijmy tu choćby przerażające wręcz wystąpienie bpa mileševskiego Filareta, który przed kamerami telewizyjnymi – z karabinem maszynowym, dziecięcą czaszką i palcami – wypowiadał się w imieniu Cerkwi, czy też co najmniej kontrowersyjne wypowiedzi bpa Atanasije i Amfilohija, a wśród niższego kleru skandaliczne opinie niejakiego protojereja dr. Žarko Gavrilovicia, przywódcy partii SSS (Srpska Svetosavska Stranka), wobec których, na szczęście, Cerkiew (choć późno) zdystansowała się jednak. Por. D. Gil, *Świętosawie...*, oraz na temat bpa Filareta: M. Tomanić, *Srpska Crkva...*, s. 233–238.

²³ Termin za: D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, tłum. D.J. Cirlić, Wrocław 1998, s. 213.

nieczność powrotu do średniowiecznej tradycji „cerkiewno-narodowych soborów” – jedynej właściwej według nich (i to na długo przed początkami parlamentaryzmu) instytucji²⁴, powołanej do rozwiązywania problemów politycznych. Naturalnie, najważniejszą rolę odegrać tu miała sama Cerkiew – „jedeny katalizator procesu jednoczenia się dla ratowania i odnowy Serbii” i – jak twierdził prof. Svetozar Stojanović – czołowa instytucja „metapolityczna”. Zarówno w swym dziele *Na srpskom delu titonika* (W serbskiej części titonika)²⁵, jak też w wystąpieniu na konferencji pt. *Kako spasiti Srbiju* (Jak uratować Serbię) oraz w artykułach z 2000 roku Stojanović – w typowy zresztą dla tego nurtu inteligencji serbskiej sposób – chaotycznie i niezrozumiale argumentuje, że: „nie chodzi o walkę polityczną prowadzoną przez Cerkiew, ale o ratowanie Serbii”, że „zaangażowanie Kościoła w politykę w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej jest jeszcze większe niż w Serbii” i wreszcie, że „znakomita większość społeczeństwa serbskiego (nawet jeśli niektórzy chcą, by nazywało się ono «obywatelskim») jest wierząca”²⁶. Mieniający się „demokratą” Stojanović o samej demokracji nie wspomina, bez wątpienia natomiast wyraża poglądy licznej także dziś grupy zaangażowanych w klerykalizację życia publicznego radykałów, mówiących o „państwie kościelnym” i Cerkwi, która ma realizować misję (wyłącznie?!) narodową. Obserwowana w roku 1999 wyjątkowa radykalizacja poglądów tej części konserwatywnie, tj. nacjonalistycznie zorientowanych intelektualistów była, naturalnie, w dużej mierze odzwierciedleniem przeżywanego już – ostatecznej klęski forsowanej w ciągu 10 lat polityki oraz nastrojów związanych z bombardowaniem Serbii przez wojska NATO²⁷.

Na łamach czasopisma „Pravoslavlje”, niebędącego, co prawda, oficjalnym organem SCP, ale, bez wątpienia, najpoczytniejszego dwutygodnika ukazującego się pod auspicjami Cerkwi, pojawiają się wówczas „pustoszące” (szowinistyczne) artykuły znanego „ljoticevca” – dra Ratibora Rajko Đurđevića²⁸. Z niezrozumiałych, mogłoby się wydawać, względów „Pravoslavlje” drukować je będzie także w roku 2001 – już po „przewrocie październikowym” i obaleniu Miloševića. Pamiętajmy jednak, że zarówno dla wszystkich wiernych ideowo polityce dyktatora, jak też aktywnie zaangażowanych w klerykalizację życia publicznego, cezura, jaką wyznacza 5 października 2000 roku, w dużej mierze oznaczała konieczność radykalizacji poglądów i poczynań. Sama Cerkiew entu-

²⁴ Na temat serbskich cerkiewno-narodowych soborów, będących rzekomo „prototypem” europejskich parlamentów, mówi także R. Bigović, por. *Crkva...*, s. 255. Tezę tę od dawna lansuje również bp Amfilohije. Por. np. *Vraćanje duše...*, s. 347–348.

²⁵ Prawdopodobnie Titanika, choć być może chodzi w tym wypadku o grę słów Tito – Titanik.

²⁶ Cyt. za: B. Jakšić, *Nacionalna država i državna crkva* [w:] *Vere manjina i manjinske vere*, Priredili: D.B. Đorđević, D. Todorović, J. Živković, Niš 2001, s. 32.

²⁷ Por. np. artykuł M. Arsenijevića, *Zli andjeo nad svetinjom Otačastva*, „Svetigora”, nr 91–93, Nikoljdan-Božić 1999, s. 3.

²⁸ Por. inny artykuł mego autorstwa w niniejszym tomie.

zjastycznie wręcz powita zmiany na scenie politycznej²⁹, ale trudno by znaleźć wypowiedzi hierarchów wskazujące także na chęć „uporządkowania” problemów dotyczących samej Cerkwi.

Pewną zapowiedź zmian w dotychczasowym sposobie myślenia na temat miejsca i roli Kościoła serbskiego – w tym wzajemnych relacji Cerkiew – państwo znajdujemy w studium dra Radovana Bigovicia pt. *Crkva i društvo* (Cerkiew i społeczeństwo), wydanym w 2000 roku, jednak i tu teolog i autor kontrowersyjnej monografii na temat bpa Nikolaja Velimirovicia³⁰, bywa dość niekonsekwentny. I tak, przypominając, że zasada rozdziału Cerkwi i państwa, przy jednoczesnym dążeniu do ich symfonii obowiązywała w Serbii od czasów najdawniejszych, a dwie zasady definiujące granice autonomii i współpracy: porządku państwowego oraz ekonomii kościelnej określał już *Nomokanon* (św. Sawy), Bigović zatrzymuje się dłużej przy – jak to określa – „kopernikańskim przewrocie”, jaki dokonał się w filozofii politycznej w wieku XIX.

Nacja – przypomina – jako nowe bóstwo (i cel sam w sobie) określiła wówczas nowe „Credo”, zgodnie z którym wykreowana została świecka „nacionalna moralność”, nacionalne rytuały, symbole i tradycja³¹.

Bigović tu właśnie skłonny jest doszukiwać się pierwszych symptomów widocznego dziś zjawiska – jak mówi – „utożsamiania religii i samej Cerkwi (?) z nacją”. Zastanawiające jednak, iż nie wspomina o ważniejszych jeszcze niebezpieczeństwach, wynikających z samej bizantyjskiej zasady diarchii, czy autokracji, w pewnej mierze sprzyjającej postawie ekskluzywistycznej, tendencjom nacjonalistycznym czy etnofiletyzmowi. Jako teolog, Bigović kładzie tu nacisk na różnice w pojmowaniu nacji/narodu w obrębie „zsekularyzowanego nacjonalizmu” i prawosławnej świadomości, gdzie „*nacija je narodna ličnost i Crkva*” (nacja jest osobowością i Cerkwią narodu), co obliguje każdy naród do tego, by dążył on do urzeczywistnienia pełni swej osobowości, tzn. by stał się Kościołem. Bigović zaznacza przy tym:

Podporządkowanie się zsekularyzowanemu nacjonalizmowi spycha Cerkiew pod władzę ślepego, plemiennego żywiołu i za pośrednictwem tego chaosu życia „rodowo-plemiennego” kaleczy i zawęża jej ontologiczno-historyczny sens. Cerkiew nie jest w stanie obronić nacji, gdy się jej podporządkuje i w ten sposób chroni jej ześwieczone, nacionalne interesy; może to uczynić jedynie wtedy, gdy niestrudzenie prowadzi swój naród do siebie samej i Chrystusa – to jedyna droga do zachowania prawdziwej tożsamości narodowej [197–198].

Jednocześnie teolog wypowiada kilka sprzecznych opinii, np. na temat etnofiletyzmu. Czytamy więc, że:

²⁹ Por. np. „Pravoslavlje” nr 806 (15.10.2000), s. 1.

³⁰ R. Bigović, *Od svečevka do bogočevka – hrišćanska filozofija Nikolaja Velimirovića*, Beograd 1989.

³¹ R. Bigović, *Crkva i društvo*, Beograd 2000, s. 197 (dalej cytuję według tego wydania, strony podano w nawiasach w tekście).

Cerkiew prawosławna potępiła etnofiletyzm jeszcze w 1872 roku, ale w rzeczywistości do dziś nie wyzwoliła się od zsekularyzowanego i bezbożnego nacjonal-romantyzmu, co stanowi swoistą „eklezjologiczną chorobę” [259],

czy:

Pokusa etnofiletyzmu i etnonacjonalizmu jest wciąż obecna w Cerkwi, choć wiadomo, że jest to sprowadzanie prawosławia na poziom lokalnego narodowego folkloru i tradycji, stwarzające iluzję wierności „wierze Ojców”, w rzeczywistości jednak całkowicie a-kościelne [313–314].

Z drugiej zaś strony te ogólne sformułowania zdają się nie dotyczyć Kościoła serbskiego:

Dzięki prawosławnej samoświadomości naszemu narodowi obce były etnocentryzm i etnofiletyzm, ponieważ zawsze celem ostatecznym była niebiańska Serbia i Królestwo niebieskie. Nie oznacza to, iż brakowało mu patriotyzmu – przeciwnie – walcząc za „krzyż święty i za wolność złotą”, Serbowie nie dbali o życie. Ich patriotyzm zawsze wynikał z wiary, umiłowania Boga (*rodoljublje iz bogoljublja*), wiarą zaś wyzwalali się z nacjonalnego/narodowego samouwielbienia (*samoljublja*) [223].

W innych, w większości bardzo interesujących i ważnych spostrzeżeniach, także jednak nie brakuje sprzeczności:

Na ile rozumiem naturę Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, niezależnie od tego, że nie jest ona monolityczna i że pojęcie Cerkiew jest bardzo szerokie, jestem przekonany – mówi teolog – że dziś, podobnie jak i w przeszłości, celem Cerkwi nie jest stanie się siłą polityczną i rządzenie narodem. [...] Nasza Cerkiew nigdy nie była anacjonalna – nie-narodowa, ale była i pozostanie **ponadnarodowa** (*nadnacionalna*). A to znaczy, że Kościół nie może się utożsamiać z jakimkolwiek programem narodowym, nie może mu się podporządkować, nie może także stać się „częścią” narodowej ideologii, bo Cerkiew, zgodnie ze swą naturą ontologiczną, wykracza poza czas i przestrzeń, choć ich istnienia nie neguje [227].

Na innym miejscu Bigović inaczej jednak określi miejsce i rolę Cerkwi prawosławnej (w ogóle):

Cerkiew prawosławna nie jest, jak myśli wielu, ani „narodowa”, ani „a-(nie)narodowa” ani „ponadnarodowa”. Jest ona, biorąc pod uwagę skład narodowy swych członków (była i powinna być) **multinarodowa** (*multinacionalna*) [260].

Teolog zauważa przy tym, że odwieczna zasada terytorialna dotycząca organizacji Cerkwi prawosławnej praktycznie nie odgrywa żadnej roli, dziś bowiem nie wiadomo dokładnie, jak przebiegają wytyczone dawniej granice każdej lokalnej Cerkwi³².

³² Problem jest, oczywiście, bardziej złożony, niż sugeruje to o. Bigović. Najlepszy przykład stanowi nasilający się w ostatnich latach konflikt na linii SCP – Cerkiew Macedońska (nadal nieuznawana przez SCP) oraz tzw. Cerkiew Czarnogórska. Szczegółowo problematykę dotyczącą „raskolów” omawia m.in. R. Radić w: *Crkva u politici...*, s. 71–75. Por. także „Pravoslavlje” nr 945 (1.06.2002), s. 1 i 3; nr 854 (15.10.2002), s. 6; nr 869 (1.06.2003),

Jeśli kiedyś w przeszłości – powiada – „nacja dodała Cerkwi skrzydeł” (bo istniały narodowo homogeniczne obszary i państwa), to dziś stanowi ona „pancerz” dla Cerkwi. To, co „nacionalne/narodowe” przegrywa z „obywatelskim”, „a-nacionalnym” i „internacjonalnym” [260].

W innych miejscach uczony podkreśla jednak konieczność „stworzenia wspólnego państwa dla Serbów” [224] i ze smutkiem konstatuje, iż „Serbowie mieszkający poza obszarem państwa zmieniali wiarę, a co za tym idzie – tożsamość narodową, przyczyniając się w ten sposób do powstawania nowych nacji” [258].

W przypadku książki Radovana Bigovicia niewątpliwie warto zwrócić uwagę na inną jeszcze kwestię – obok zgodnego z oficjalnym stanowiskiem Cerkwi poglądu na temat apolitycznej misji Kościoła – znajdujemy tu istotne informacje na temat „poglądów politycznych” najważniejszych hierarchów. Ogromne różnice, dzielące ich np. w kwestii demokracji, zdają się jednocześnie zaprzeczać tezie Đorđevicia o braku podziału w łonie Cerkwi na „liberalną” grupę tzw. „gołębi” i konserwatywną „jastrzębi”, czy „justinowców”. Serbski teolog przypomina, że Święty Synod SCP już w 1990 roku poparł demokratyzację społeczeństwa, polityczny i partyjny pluralizm oraz zaznaczył, że duchowni nie mogą „profesjonalnie” zajmować się polityką.

To oświadczenie Synodu miało, oczywiście, charakter obowiązujący wszystkich członków serbskiej Cerkwi, niestety – jak zauważa Bigović – bywało różnie, co wyraźnie potwierdzały publikacje niektórych członków soboru i teologów w czasopismach cerkiewnych oraz wystąpienia publiczne pewnej części serbskich intelektualistów, którzy są prawosławni, a którzy wyraźnie sprzeciwiali się demokracji, czy wręcz utożsamiali ją z absolutnym złem [263–264]³³.

s. 2–3; nr 875 (1.09.2003), s. 14–16 oraz „Republika” nr 236–237 (1–31.05.2000), s. 10; nr 252–253 (1–31.01.2001), s. 12; nr 290–291 (1–31.08.2002), s. 8–9; nr 296 (1–15.11.2002), s. 8; nr 312–313 (1–31.07.2003), s. 10; nr 316–317 (1–30.2003), s. 12–13; nr 326 (1–15.02.2004), s. 8.

³³ Jako jeden z najbardziej zagorzałych przeciwników demokracji dał się poznać biskup, metropolita czarnogórsko-primorski i – jak twierdzi Bigović – wybitny teolog dr Amfilohije (Radović), który w miejsce demokracji chętniej używa słowa „teodemokracja”, choć, jak potwierdza o. Bigović, nigdy dokładnie (w sensie teoretycznym i teologicznym) tego pojęcia czy idei nie wytłumaczył. Inny duchowny, dr Atanasije Jevtić – były (emerytowany) biskup zahumsko-hercegowiński, mówi m.in., że „Cerkiew jako ikona Królestwa Bożego na ziemi działa jak «korektor» dla wszystkich partii na tym świecie”, co według Bigovicia jest zgodne z oficjalnym stanowiskiem SCP. Dr Irinej Bulović – biskup bački, co prawda, nie wypowiadał się eksplicitnie na temat demokracji, ale stwierdził, że popiera zasadę „wolnej Cerkwi w wolnym państwie i ich organiczny związek”. Dla biskupa Irineja „państwo chrześcijańskie, państwowa Cerkiew, państwo bez Cerkwi lub państwo w miejsce Cerkwi – to różne rodzaje tej samej utopii”. Biskup uważa też, iż „polityka obecna jest już w samej istocie Cerkwi i dlatego Cerkiew nie może ignorować polityki i być obojętna wobec politycznych procesów i problemów”. Przeglądu stanowisk dokonuję za Bigoviciem, *Crkva...*, s. 262–264. Na temat relacji Cerkiew–państwo por. także opinie V. Jeroticia, np. w: *Mudri kao...*, s. 206–208.

Wśród tych ostatnich opinii – zdeklarowanych przeciwników demokracji (przede wszystkim bp Amfilohije Radović), niewątpliwie warto zwrócić szczególną uwagę na poglądy dr Danilo Krsticia – biskupa budimskiego – najbardziej zagorzałego zwolennika prawosławnej monarchii i ustanowienia „symfonii” pomiędzy Cerkwią a państwem – oraz biskupa šabacko-valjevskiego Lavrentija. W opublikowanym w maju 2003 roku wywiadzie, którego ten ostatni udzielił redakcji „Pravoslavlja”, czytamy, że:

W sensie prawnym Cerkiew i państwo nie mogą być oddzielone, gdyż jedni i ci sami obywatele są członkami i jednej, i drugiej wspólnoty. Państwo winno być ciałem, a Cerkiew duszą narodu i razem dzielić „troski narodowe”, bez wzajemnych pretensji o władzę.

Biskup wyjaśnił także, że

Król jest gospodarzem, który jednoczy swych poddanych – jest parasolem, pod którym wszyscy czują się jak bracia (...) Jeśli więc naród tak zdecyduje – Cerkiew bardzo chętnie i z radością ukoronuje swego władcę³⁴.

Tendencje monarchistyczne w łonie Cerkwi serbskiej są, oczywiście, zagadnieniem bardziej złożonym. Teolog o. Bigović przypomina, że

Na czele Cerkwi jest zawsze jeden (zasada monarchiczna), a nie ciało kolektywne. Z tego wyprowadzano organizację monarchiczno-hierarchiczną, dlatego też prawosławni składają się ku monarchii (...) Umownie rzecz ujmując, Cerkiew prawosławna ma trzy zasady: monarchiczną (na czele jest zawsze jeden), demokratyczną (jeden musi być wybrany i zaakceptowany przez wszystkich) oraz arystokratyczną (wypełniający najbardziej odpowiedzialną służbę muszą być najlepsi i najszlachetniejsi – w sensie moralnym, duchowym i intelektualnym)³⁵.

W opracowaniach wydanych przez Stowarzyszenie na rzecz Przywrócenia Monarchii (*Udruženje za povratak monarhije*), które aktywnie wspiera i błogosławi bp Danilo Krstić, znaleźć jednak można inne jeszcze argumenty, wskazujące w pierwszym rzędzie na „grzech odstępstwa od uświęconej przez Boga (i wskazanej w Biblii) zasady symfonii państwa i Cerkwi”³⁶.

³⁴ „Pravoslavlje” nr 868 (15.05.2003), s. 8. Por. także inny tekst mego autorstwa w niniejszym tomie.

³⁵ „Ponieważ w Cerkwi ów jeden, pierwszy, nie może funkcjonować bez pozostałych, tak jak oni bez niego, zawsze istnieje lub powinna istnieć równowaga pomiędzy jednym i wieloma. Piramidalne urządzenie (organizacja) państwa i społeczeństwa jest nieuzasadnione w kategoriach teologii prawosławnej”. Por. R. Bigović, *Crkva...*, s. 269.

³⁶ „Dopiero przywrócenie monarchii zdejmie z narodu naszego wstyd i dopiero wtedy zdążać będziemy królewską drogą, która prowadzi do Królestwa Niebieskiego”. Por. Z.M. Peno, *O monarhiji*, Beograd 2001, s. 30. Niezwykle ożywione w ostatnich latach (zwłaszcza za rządów Vojislava Koštunicy) kontakty Kościoła serbskiego ze spadkobiercami dynastii Karadordevićów, przede wszystkim zaś z księciem Aleksandrem, dziś nadal są podtrzymywane, a nawet nasiliły się w okresie okołowyborczym, o czym obszernie informowała zarówno prasa kościelna, jak też czasopisma czy gazety codzienne. Por. np. „Politika” z 30.11.2003, gdzie opublikowano list patriarchy do księcia Aleksandra, w którym w imieniu SCP jej zwierzchnik pośrednio zaproponował Jego Wysokości koronę z pominięciem refe-

Podobne jak w przypadku demokracji, i równie wyraźnie zarysowane różnice w poglądach (dodajmy przy braku oficjalnego stanowiska serbskiej Cerkwi) pojawiają się także w odniesieniu do problemu **ekumenizmu**. W tej kwestii SCP wydaje się kontynuatorką tradycji, którą jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku utwierdził o. Justin Popović. Przypomnijmy, że „ekumenizm – według niego – możliwy byłby tylko pod tym warunkiem, że wszyscy inni chrześcijanie uznaliby naukę prawosławia i w żadnym innym wypadku”³⁷. Choć, oczywiście, nigdy nie było to oficjalne stanowisko Cerkwi i wyznacznik jej „polityki” wobec innych chrześcijan, wśród znaczącej części hierarchów poglądy te wciąż, jak się wydaje, cieszą się dużą popularnością³⁸. Swoisty „strach przed otwarciem się” wielokrotnie wywoływał w Cerkwi wiele niepotrzebnych napięć, które (podobnie jak pod koniec lat sześćdziesiątych) dotyczyły m.in. współdziałania ze Światową Radą Kościołów (serb. *Svetski Savez Crkava*, SSC). I tak na przykład, przypominając w 1994 roku słowa o. Justina, bp Artemije konstatował, że „już sama nazwa SSC zawiera w sobie całą herezję tej pseudo-kościelnej organizacji”, a „historia Rady ma swoją prehistorię (?) we współczesnej herezji nad herezjami, która nazywa się ekumenizm”³⁹. Biskup zdecydowa-

rendum, oraz „Nova Iskra” nr 74 (XII 2003), s. 4, a także „Republika” nr: 236–237 (1–31.05.2000), s. 5 i 8; 23–231 (1–29.02.2000), s. 7; 266–267 (1–31.08.2001), s. 7; 268 (1–15.09.2001), s. 12; 276–277 (1–31.01.2002), s. 10; 282–283 (1–30.04.2002), s. 54; 324–325 (1–31.01.2004), s. 8; nr 326 (1–15.02.2004), s. 8 oraz „Pravoslavlje” nr 807 (1.11.2000), s. 1; 810 (15.12.2000), s. 1. O tendencjach monarchistycznych i aktualnych próbach restytucji monarchii pisze także Bojan al Pinto-Brkić w artykule *A može by nastal nam krol...*, „Gazeta Wyborcza”, 26.03.2004, s. 10.

³⁷ Por. O.J. Popović, *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*, Solun 1974, s. 189 i w wielu miejscach w książce.

³⁸ Warto tu za M. Đorđevićem przypomnieć o wydarzeniach z końca lat sześćdziesiątych (dokładnie z 1968 roku) ub. wieku, które w znaczący sposób wpłynęły na dalsze dzieje Cerkwi prawosławnej, a w których centrum znalazł się właśnie (nienależący, co prawda, do oficjalnych struktur SCP, ale uważany przez wielu za wielki autorytet) ojciec Justin Popović. Od samego początku, gdy po równo dwunastu wiekach, zrodziła się idea zwołania wszechprawosławnego soboru, z którym – podobnie jak z II Soborem Watykańskim wiązano wiele nadziei (i w świecie prawosławnym, i w ogóle chrześcijaństwie) – bardzo energicznie przeciwstawiał się on temu pomysłowi. List pasterski Popovicia, opublikowany w Paryżu, nie tylko wywołał zamęt wśród niezdecydowanych hierarchów SCP, lecz także odbił się szerokim echem w świecie i ostatecznie przyczynił do wycofania się poszczególnych Cerkwi z przygotowań do soboru. Nie pomogły starania o. Clementa – znanego francuskiego myśliciela prawosławnego – ani nawoływania Greków, którzy podkreślali konieczność zwołania soboru, „bo – jak przekonywali – brak kryteriów, za pomocą których określać można *prawosławność* poszczególnych autokefalicznych cerkwi prawosławnych”. O. Justin przekonywał, że Cerkwie znajdują się „pod kontrolą agresywnego antyreligijnego komunizmu”, ale też twierdził, iż wszyscy chrześcijanie powinni uznać „prawdę prawosławia”, tak jak on ją rozumiał. Strach przed „otwarciem się”, podbudowany autorytetem o. Justina i jego uczniów – „justinowców” – spowodował, że SCP stała się – jak stwierdza Đorđević – „współtwórcą” klęski tej wielkiej historycznej inicjatywy. Zob. M. Đorđević, *Ratni krst...*, s. 26.

³⁹ Por. R. Radić, *Crkva u politici...*, s. 67–68.

nie opowiadał się za wystąpieniem Cerkwi serbskiej z SSC i niepodejmowaniem działań ekumenicznych. Podobnie, wspierany zresztą przez część mnichów serbskich, biskup wypowiadał się także w kolejnych latach, krytykując przy tym bardzo ostro patriarchę ekumenicznego Bartolomeusza, który w tym czasie, jego zdaniem, „wyrządzał najwięcej zła na świecie”⁴⁰.

Tak więc – bywało – ekumenizm rozumiany był przez serbskich hierarchów jako swego rodzaju „kościelna dyplomacja”, ale także (choć taką postawę, na szczęście, prezentują dziś nieliczni duchowni) – jako największe zło, które może spotkać prawosławie⁴¹. Nie ulega wątpliwości, że takiej postawie sprzyjała również niezwykle ostra krytyka Zachodu (głównie cywilizacji i kultury zachodnio-europejskiej), mocno wyartykułowana w ciągu lat dziewięćdziesiątych, szczególnie zaś w czasie bombardowania Serbii i sama – podsycająca ją – dominująca (zarówno w samej Cerkwi, jak też wśród prawosławnych intelektualistów spod znaku zideologizowanego świętosawia), a promująca model „społeczeństwa zamkniętego” – myśl organiczno-organicystyczna (o której szerzej mówię w innym artykule w niniejszym tomie)⁴². O tym, że szkodliwe idee tego typu oraz postawa antyokcydentalna po „przełomie październikowym” w 2000 roku nie wygasły ostatecznie – świadczą przykłady opinii i wydarzeń, o których obficie informuje zarówno prasa kościelna, jak też świecka⁴³. Oto kilka wybranych przykładów.

„Monastery i święte (sic!) gęśle zachowały serbską wiarę” – twierdzi np. metropolita Amfilohije w jednej ze swych homilii, opublikowanej na łamach „Pravoslavlja”.

Gęśle wyrosłe ze świątyń i monasterów zachowały pamięć narodu serbskiego, które to – zdaniem biskupa – zabrakło dziś Czarnogórcom i wszystkim tym, którzy dzisiaj stali się innymi nacjami: Muzułmanami, Bošnjakami.

W obszernym kazaniu, opublikowanym pod koniec 2000 roku, bp Amfilohije zatrzymuje się także przy innych jeszcze nacjach, które „gęśli nienawidzą, a chcą podporządkować sobie Serbię” niemal w taki sposób, w jaki czyni to „kapitalizm-kanibalizm”⁴⁴.

O „nienawistnym” wręcz stosunku Zachodu i samego Watykanu do Serbii mówić będą także artykuły publikowane na łamach „Pravoslavlja” już w roku

⁴⁰ Ibidem. Por. także: Mitro. A. Radović, *Vraćanje duše u čistotu*, Beograd 2002 (2 izd.), s. 172–175.

⁴¹ Paradoksalnie, w czasach komunizmu ekumenizm stanowił nieodłączny element działalności SCP. W okresie od 1974 do 1989 roku odbyło się wiele spotkań ekumenicznych z katolikami, wydawano także zbiory, w których wyraźnie „tradycja Justinovska” zepchnięta została na margines (do wybuchu wojny). Zob. także diametralnie odmienną od poglądów biskupa Artemija opinię o Bigovicia na temat ekumenizmu jako *misji* Cerkwi. R. Bigović, *Crkva...*, s. 163–164.

⁴² Por. także *Srpska konservativna misao*, oprac. M. Đorđević, Helsinški Odbor za ljudska prava u Srbiji, Ogledi nr 4, Beograd 2003.

⁴³ Na temat prasy świeckiej por. artykuł S. Nowak-Bajcar w niniejszym tomie.

⁴⁴ „Pravoslavlje” nr 790 (15.11.2000), s. 3.

2001. Tu doskonale znana z wcześniejszego okresu retoryka publicystów kościelnych, oparta na spiskowych teoriach dziejów świata rządzonego przez „judeo-masonów”⁴⁵, przypomina raczej styl wypowiedzi przywoływanego już wcześniej Žarko Gavrilovicia, dziś także redaktora czasopisma „Hrišćanska misao”, na łamach którego zresztą nadal publikuje swe „pustoszące” artykuły, powołując się na autorytet Cerkwi.

Podobnym językiem, obfitującym w dobrze znane „teologii szkolnej” frazesy, posługuje się także jerej Gojko Pecović w opublikowanym już w 2003 roku na łamach „Pravoslavlja” artykule pt. *Nacionalizam – savremeno iskušenje pravoslavlja* (Nacjonalizm – współczesna pokusa prawosławia). Dokonując systematyzacji – zgodnej, jak podkreśla, z nauką i praktyką prawosławia – autor obszernie analizuje (całkowicie przy tym jednak pomijając istniejące, choćby najbardziej znane, opracowania naukowe na ten temat) różnice pomiędzy narodem – „tworem danym od Boga, zbiorem ludzi powiązanych krwią, językiem i terytorium” – a „nacją – sztucznym tworem, opium zachodnioeuropejskiego nacjonal-romantyzmu” i „produktem bezbożnego Zachodu”, który „zaraził swymi koncepcjami także Serbów”. Autor z satysfakcją odnotowuje także swą bezstronność, bo, jak podkreśla, udało mu się „nie powoływać na serbskich świętych Nemanjiciów”⁴⁶.

W innym numerze czasopisma z roku 2003 znajdujemy także artykuł biskupa Atanasija Jevticia, który odpierając – jak mówi – „neoliberalne ataki na Świętą Cerkiew Serbską i Świetlistą Postać bpa Nikolaja”, ataki, będące „trzecim piekielnym kręgiem napadów ślepej nienawiści czy też mondialistycznej nietolerancji wobec Cerkwi” – ucieka się do, bardziej jeszcze niż powyższe, wyszukanych określeń w stosunku do „wszystkich wrogów Cerkwi i narodu”. „Międzynarodową grupę kryzysową” (*Međunarodna krizna grupa*), która 6 dni po zabójstwie premiera Đinđicia opublikowała swoisty raport o stanie państwa (*Izveštaj sa Balkana* nr 141, 18.03.2003), biskup pogardliwie określa mianem „oświeconych Europejczyków o inkwizytorskiej mentalności, którzy atakują wszystko, co serbskie i bałkańskie”. Duchownego irytują w raporcie stwierdzenia np. o tym, że „przyszłość Serbii budzi troskę”, że „część społeczeństwa serbskiego wciąż ślizga się po powierzchni hasel nacjonalistycznych”, że „Kosowa prawdopodobnie nie da się uratować, tj. zachować w obrębie Serbii”, że „dziś społeczeństwo serbskie jest głęboko konserwatywne”, nade wszystko jednak opinia o „umacnianiu się Cerkwi i wzroście kleronacjonalizmu” oraz o tym, że „poglądy Cerkwi są często bardzo antyzachodnie, izolacjonistyczne, defensywne i oparte w dużej mierze na dziełach antysemitcko zorientowanych duchownych: bpa Nikolaja i o. Justina”. Więcej zatem w artykule biskupa oskarżeń pod adresem autorów „antyserbskiej tyrady”, wymyślnych obelg w stylu „KC z Brukseli, mający swych dobrze opłacanych suflerów w Belgradzie”, „kryzysogenna grupa z prawdziwie «palanackiego» (!) (tj. zaściankowego, prowincjonalnego) i antyduchowego podziemia”, która „dostaje ślinotoku z euromiłości – czyli konse-

⁴⁵ Por. np. „Pravoslavlje” nr 814 (15.02.2001), s. 1–2 i nr 819 (1.05.2001), s. 1–2.

⁴⁶ „Pravoslavlje” nr 872 (15.07.2003), s. 608.

kwentnej serbonienawości” i „cerkwionienawości” niż konkretnych argumentów i poważnej analizy tego swoistego raportu⁴⁷.

Przynajmniej kilka razy w ciągu ostatnich trzech lat serbscy czytelnicy czasopism kościelnych i świeckich mogli też przeczytać o wysiłkach hierarchów na rzecz działalności ekumenicznej i niezwyklej dość (by nie powiedzieć czasami zabawnych) reakcjach „zdeklarowanych antyekumenistów”. W krążącym po Belgradzie w roku 2001 pamflecie pt. *Treba li Srbi da se poklone papi?* (Czy Serbowie powinni pokłonić się papieżowi?) jego autor – Vladimir Dimitrijević lamentuje nad zachowaniem biskupa šabacko-valjevskiego Lavrentija, który nie tylko uczestniczył w ekumenicznych modlitwach w Asyżu (o zgrozo także z buddystami i indiańskimi szamanami!), ale też w roku 1994 chciał wystosować zaproszenie do papieża Jana Pawła II, współpracował nawet z sektami religijnymi, ale co najgorsze – zorganizował w roku 2000 wyjazd duchownych do Rzymu, „by pokłonić się papieżowi”. Tu wypowiedzieć miał biskup „bluźniercze słowa”: „prosimy o przyjęcie nas i pobłogosławienie”. Autor, który przypomina opinię o Justina na temat papieża (heretyka), nie ma przy tym wątpliwości, że „grzech” władzy „zatrwożył całą Niebiańską Serbię” („zadrzał św. Simeon i św. Sawa, święci serbscy męczennicy i władca Nikołaj”)⁴⁸.

Tymczasem sam biskup Lavrentije w wywiadzie z maja 2003 roku stwierdza:

... miałem okazję i zaszczyt (co podkreślam) spotkać się z papieżem siedem razy podczas jego wizyt w Zachodniej Europie (...) Watykan szanuję, tak jak siedziby innych Kościołów: w Londynie, Moskwie, Carogrodzie... (...) Co do protestów mnichów z Góry Athos przeciwko mojej wizycie – cóż, w każdej wspólnocie są też ekstremiści – zeloci – tacy istnieją w monasterze Esfigmen, boją się o przetrwanie prawosławia, ale nie ma w nich siły prawosławia (...) chcą być „bardziej prawosławni” od patriarchy ekumenicznego⁴⁹.

Więcej jeszcze emocji wzbudzi oświadczenie biskupa backiego Irineja Bulovicia, który zwracając się do belgradzkich katolików, wypowie pod adresem papieża – „budowniczego mostów i odważnego apostoła pokoju wśród ludzi i narodów” – serdeczne słowa pochwały. Jako biskup SCP (jak zauważył, a nie członek jej ciała zwierzchniego) biskup Irinej jasno sprecyzował także:

... jeśli w sensie historycznym – jak my chrześcijanie modlimy się i ufamy – a nie dopiero w wymiarze eschatologicznym – dojdzie do ponownej jedności świata chrześcijańskiego,

⁴⁷ „Pravoslavlje” nr 969 (1.06.2003), s. 12–14.

⁴⁸ Por. „Republika” nr 259 (16–30.04.2001), s. 11 oraz odpowiedź autora pamfletu: nr 268 (15.09.2001), s. 53–54.

⁴⁹ „Pravoslavlje” nr 868 (15.05.2003), s. 6–7. Protest przeciwko kolejnej wizycie biskupa w Watykanie w roku 2003, który zgromadził pod budynkiem Patriarchatu w Belgradzie wielu wiernych niosących ikony i transparenty z tekstami św. władzy Nikołaja oraz śpiewających jego pieśni, skomentowany został przez patriarchę krótko jako „nierozumny”. Podobnie też zareagowano na „pojedynczy przypadek religijnego ekstremizmu” – jak to określił o. Bigović – jakim było obrzucenie wyzwiskami przedstawicieli Kościoła anglikańskiego w wigilię 2003 roku, ekstremizm ten – według diakona – „szerzą zresztą byli komuniści” (sic!).

wówczas, zgodnie z Tradycją i porządkiem dawnego Kościoła, począwszy od czasów apostołskich, biskup Rzymu będzie pierwszym biskupem świata.

Choć, oczywiście, znaleźli się tacy, którzy potwierdzili, iż biskup „wyraził jedynie eklezjologiczny pogląd Kościoła Wschodu i Zachodu”, nie zabrakło oskarżających władzę o to, że jest „papieskim agentem”, nie mówiąc już o „zbuntowanych” – jak mniszki z monasteru na górze Jelica, które na znak protestu wobec „takiej współpracy z Kościołem katolickim” opuściły swe cele i spędziły całą noc pod gołym niebem⁵⁰.

Podobnych, jak przedstawione powyżej, przykładów opinii i zachowań – często będących po prostu wyrazem ignorancji – jest, oczywiście, znacznie więcej. Ostatnie trzy lata przyniosły także jednak pewne istotne (i miejmy nadzieję – trwałe) zmiany. Bo chociaż wciąż nie brakuje co najmniej kontrowersyjnych wypowiedzi, czy publikacji „justinowców”, uparcie trwających przy swych anachronicznych poglądach, a Cerkiew odrzuca możliwość wyrażania krytycznych opinii pod adresem uznanego przez nią w maju 2003 roku za świętego biskupa Nikołaja Velimirovicia, pojawiają się też „trzeźwe”, bardziej krytyczne wobec niedawnej przeszłości głosy, zarówno wśród hierarchów cerkiewnych, jak też prawosławnych publicystów oraz nowe, istotne inicjatywy. Należą do nich z pewnością liczniejsze niż w latach ubiegłych spotkania zwierzchników Cerkwi serbskiej z przedstawicielami innych wyznań (nie tylko chrześcijańskich) oraz zapoczątkowany w ten sposób dialog międzywyznaniowy i międzyreligijny, o czym z zadowoleniem mówił także przebywający w Krakowie w marcu 2003 roku arcybiskup Belgradu, przewodniczący Konferencji Biskupów Serbii i Czarnogóry Stanislav Hočevar⁵¹.

Do refleksji nad niedawną przeszłością i zagrożeniami dla współczesnego prawosławia składają także coraz częściej organizowane w Serbii konferencje i spotkania, w których uczestniczą nie tylko przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich, ale także eksperci z kraju i zagranicy – m.in. prawnicy zaangażowani w prace nad ustawą o wolności wyznania, socjolodzy, historycy, teolodzy (m.in. w roku 2000 spotkanie na temat: *Chrześcijański obraz świata – realizacja – perspektywy*, a w jego ramach dyskusja na temat *Cerkiew – instytucja*), w roku 2002 zaś: Międzynarodowy okrągły stół na temat: *Cerkiew, państwo, państwo obywatelskie* oraz konferencja *Państwo, polityka i religia*⁵².

Wśród, niestety, wciąż obecnych w księgarniach publikacji nacjonalistycznie usposobionych intelektualistów spod znaku zideologizowanego świętosawia,

⁵⁰ Por. „Republika” nr 320–321 (1–30.11.2003), s. 12.

⁵¹ Spotkanie z arcybiskupem odbyło się w budynku PAT przy ul. Franciszkańskiej 3.04.2003. Por. także „Pravoslavlje” nr 868 (15.05.2003), s. 2–3.

⁵² W spotkaniu w 2000 roku, w siedzibie Związku Literatów Serbii udział wzięli teolodzy, politolodzy, historycy, historycy literatury, antropolodzy oraz psychiatra V. Jerotić, por. „Istočnik. Časopis za veru i kulturu”, nr 35–36, s. 5–59. Okrągły stół zorganizowany został przez Hrišćanski kulturni centar i Sekretariat do spraw Wiary, por. „Pravoslavlje” nr 840 (15.03.2002), s. 9, zaś konferencja przez Komitet Prawników i Fundację Konrada Adenauera, por. „Republika” nr 281 (16–31.03.2002), s. 11.

niezmiennie powołujących się na autorytet Cerkwi, a także nieustannie wznowianych dzieł św. biskupa Nikołaja, coraz więcej w ostatnich trzech latach poważnych, rzetelnie opracowanych studiów z zakresu bizantyjskiej oraz prawosławnej filozofii i teologii, a także przekładów dzieł Ojców Kościoła i religijnych myślicieli (głównie rosyjskich, ale i nieprawosławnych). Również opublikowane w dwóch zbiorach kazania i wywiady z patriarchą Pavle pozwalają lepiej zrozumieć dramatyzm sytuacji, w której funkcjonowała Cerkiew w ostatnich latach⁵³. Cieszy również bardziej chyba dziś dostrzegana historiozoficzna refleksja związanego z Cerkwią (wykładowca na Akademii Teologicznej w Belgradzie) chrześcijańskiego, prawosławnego antropologa, kulturologa, psychiatry prof. Vladety Jeroticia, autora wielu interesujących studiów (w tym na temat relacji Cerkiew – państwo), który już przed laty wskazywał na największe zagrożenia dla współczesnego prawosławia serbskiego⁵⁴.

Zobiektywizowanej refleksji sprzyjają także niezwykle (wydaje się, że chwilami nawet nazbyt?) krytyczne uwagi pod adresem serbskiej Cerkwi, wyrażane na łamach „Republiki” oraz w książkach przez znawcę „geopolityki prawosławia” Mirko Đorđevića, artykuły i książki Radmiły Radić, socjologów religii, m.in.: Dragany Radisavljević-Ćiparizović, Mirka Blagojevića, Dragoljuba Đorđevića czy Zoricy Kuburić⁵⁵. Po kilku latach mocno upolitycznionej batalii uporządkowano wreszcie problemy związane z wprowadzeniem religii do szkół⁵⁶. Głosem biskupa hvostańskiego i wikariusza patriarchy Pavla Cerkiew (po raz pierwszy chyba) przyznała także, że istnieją „prawosławni fanatycy i fundamentaliści, którzy sięją strach i posługują się językiem nienawiści”. Biskup Atanasije stwierdził też, iż istnieją „paracerkiewne formacje nieposłuszne patriarsze” (choć nie wyjął, że chodzi tu także o związek armii serbskiej

⁵³ Por. Patrijarh srpski Pavle, *Put u život*, Beograd 1999 oraz Patrijarh Pavle, *Kosovska iskušenja*, Beograd 2002.

⁵⁴ Autor ponad 200 publikacji naukowych. Między innymi w książce *Vera i nacija* z 1995 roku przestrzegał przed etnofiletyzmem i trybalizmem oraz formułował krytyczne – niepopularne opinie na temat „teologii” władzy Nikołaja. Zob. także np. *Srbija i Srbi. Između izažova i odgovora*, Beograd 2001 oraz D. Gil, *Serbia i Serbowie według Vladety Jeroticia* (w druku).

⁵⁵ Najważniejsze opracowania (artykuły i książki) wspomnianych wyżej badaczy wskazano w przypisach niniejszego tekstu.

⁵⁶ Na ten temat obszernie informowała prasa kościelna, por. np. „Pravoslavije” nr 822 (1.05.2001), s. 1; nr 824 (15.07.2001), s. 1; nr 828 (15.09.2001), s. 2; nr 829 (1.10.2001), s. 1–2; nr 852 (15.09.2002), s. 1–2 i 10; nr 868 (15.05.2003), s. 10–11, czy „Hrišćanska misao” nr 5–8, 2001, s. 44–47. Zob. także: „Republika” nr 262 (1–15.06.2001), s. 9; nr 268 (1–15.09.2001), s. 12, zwłaszcza zaś artykuły o próbach nazwania lekcji religii „narodowym wychowaniem” – *Veronauka kao politika i – obrnuto* w nr 270–271 (1–31.10.2001), s. 11–12 i „sprzedaży dzieci za politykę” – *Mere i odmazde Ministarstva prosvete* w nr 268 (1–15.09.2001), s. 12–14 oraz „przetargach” Cerkwi i premiera Đindicia w nr 284–285 (1–31.05.2002). Por. także N. Radović, *Szkoła religii, szkoła polityki*, „Gazeta Wyborcza”, 22.10.2001, s. 12.

i wspomnianych formacji z częścią hierarchii, o czym obszernie informowała wcześniej m.in. „Republika”⁵⁷.

Podejmując przypisaną jej prymarną misję ewangelizacji, Cerkiew dostrzega i analizuje poważne zagrożenia dla wiary związane z nowoczesnością, czy, jak mówią socjologowie religii, „modernizacją”⁵⁸. W cytowanej już książce *Cerkiew i społeczeństwo* Radovan Bigović wskazuje największe z nich: ukryty pod maską humanizmu i tzw. naukowego oglądu świata sekularyzm, który stał się dziś uniwersalną religią; traktowane jako bóstwo państwo, przejmujące funkcje Kościoła i religii, oraz nację – wyniesioną do rangi nowego bóstwa od wieku XIX, a także religię marksizmu, psychoanalizę jako ruch religijny i inne formy zsekularyzowanej religijności (m.in. kult techniki, nauki, siły, sukcesu)⁵⁹.

W przypadku Cerkwi prawosławnej – zauważa teolog – duch sekularyzmu widoczny jest najbardziej w swoistej „fali pseudokościelności”: tzw. „naukowej interpretacji teologii”, pokorze wobec zewnętrznego autorytetu, zamknięciu w granicach tego, co nacjonalne/narodowe i akceptacji podwójnego życia oraz moralności – świeckiej i religijnej (...) Trzeba dużo wysiłku duchowego – konstatuje – by rozpoznać, co istotnie jest w prawosławnej teologii i praktycznym życiu Cerkwi naprawdę ewangeliczne, związane z tradycją świętych Ojców i „cerkiewne”, a co stanowi ludzkie „narośla”, ludzką tradycję. W wierze narodu serbskiego widać zarówno bizantyjską pobożność, jak i zachodni formalizm oraz obojętność, a także pozostałości pogaństwa. Może – zastanawia się – tragedia tego obszaru polega na tym, że tu właśnie spotykają się dwa całkowicie różne sposoby rozumienia świata i życia i, że doszło na nim do ich kompromisowego połączenia – do dziwacznej symbiozy, która istnieje już dwa wieki. To spowodowało, że mamy na poły chrześcijan, na poły Cerkiew, na poły Chrystusa, pół-prawdę i podwójne życie: świeckie i religijne⁶⁰.

Zdaniem teologa, serbska „prawosławność” przejawia się często w intelektualnych, ideologicznych i czysto sentymentalnych skłonnościach, podczas gdy dogmaty prawosławia dla wielu są tylko formułami, całkowicie oderwanymi od życia codziennego⁶¹. Także serbska teologia ma – według niego – „egzoteryczny” i ezoteryczny charakter, co widać najlepiej w „naturalnej teologii Dositeja” (Obradovicia) i „gwiazdnej teologii” (teologii w gwiazdach zapisanej) władcy Njegoša⁶². Ojciec Bigović wyjaśnia przy tym, że teologia Cerkwi prawosławnej zawsze miała charakter chrystologiczny i pneumatologiczny: *saznati/znati* (zrozumieć, wiedzieć) oznaczało to samo co *biti* – być, dogmaty Cerkwi były obecne w życiu, a życie Cerkwi w nich. *Bogoslovstvovati* (uprawiać teologię) znaczyło

⁵⁷ Por. „Republika” nr 263 (16–30.06.2001), s. 9–10; nr 294–295 (1–31.10.2002), s. 4.

⁵⁸ Por. S. Grotowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999, s. 69.

⁵⁹ R. Bigović, *Crkva...*, s. 192–200.

⁶⁰ Ibidem, s. 208.

⁶¹ Ibidem, s. 209.

⁶² Chodzi o specyficzny typ refleksji historiozoficznej (nie zawsze, czy nie do końca zgodnej z prawosławną teologią i eklezjologią), uprawianej przez czarnogórskiego władcy, poetę-filozofa z XIX wieku, Petra II Petrovicia Njegoša, który znany jest przede wszystkim jako autor poematów: *Luča mikrokozma* (*Promień mikrokosmosu*) i *Górski wieniec* oraz kodyfikator mitu kosowskiego.

tyle co żyć⁶³ – taka była teologia św. Sawy, teologia średniowieczna, ale też (uwaga!) teologia Nikolaja Velimirovicia oraz o. Justina Popovicia. Według Bigovicia – poprzez Dositeja, poprzez rosyjskie podręczniki scholastyki Teofana Prokopowicza i Piotra Mohyły⁶⁴

... przyjęliśmy teologię o charakterze antropocentryczno-kosmocentrycznym i przekonanie, że tajemnicę istoty Boskiej, tajemnicę materii i człowieka można sprowadzić do kategorii ludzkiej logiki i wyjaśnić ją z jej pomocą i z pomocą przyrody. W ten sposób chrześcijańskie doświadczenie wiary sprowadzone zostało do formalnologicznych definicji, pojęć i abstrakcji, całkowicie oddalonych od życia chrześcijańskiego. Ta teologia stała się sprawą „profesjonalistów” i przybrała charakter arystokratyczny (...) Wszystko to spowodowało, że serbska Cerkiew przyjęła podwójne życie: teoretyczne i praktyczne, świeckie i religijne oraz „technologiczny” sposób tego życia. Zagubiło się poczucie niezależności świadomości chrześcijańskiej od ideologii świeckich, a Cerkiew swoją misję coraz bardziej sprowadza do kategorii intelektualnych i socjotechnicznych⁶⁵.

Pogląd teologa, profesora i dziekana Wydziału Teologicznego o swoistym „skażeniu” teologii serbskiej elementami katolickiej myśli religijnej nie jest w tym względzie odosobniony. Dalej jeszcze w „oskarżeniach” pod adresem ukraińskich teologów (zarażonych – jak mówiono w XVIII wieku – „herezją jezuicką”, „polską, łacińską trawą”)⁶⁶ oraz „pseudoteologii” Dositeja Obradovicia, byłego mnicha – uciekiniera z klasztoru – „masona, który zdradził prawosławie”, idzie np. biskup Atanasije Jevtić⁶⁷. Obaj teolodzy nie dostrzegają przy tym różnicy w sposobie uprawiania teologii przez św. Sawę i dwóch współczes-

⁶³ Nikolaj Bierdijajew ujmuje tę kwestię w sposób następujący: „Duchowość prawosławna odznacza się zasadniczym i niewzruszonym ontologizmem, ujawniającym się przede wszystkim w sferze życia religijnego, później zaś dopiero w zakresie refleksji teologicznej. Chrześcijański Zachód kroczył szlakami myśli krytycznej, która, przeciwstawiając poznający podmiot poznawanemu przedmiotowi, doprowadziła do naruszenia integralności myślenia i jego organicznej więzi z rzeczywistością. (...) Na gruncie prawosławia natomiast myślenie pozostało czymś ontologicznym, zanurzonym w bycie. Prawosławiu obcy jest racjonalizm i jurydyzm, obcy też jest mu wszelki normatywizm. Kościół prawosławny nie poddaje się definiowaniu w terminach racjonalnych; jego naturę zrozumieć mogą jedynie ci, którzy żyją w jego łonie i uczestniczą w jego duchowym doświadczeniu. (...) Autentyczne prawosławne uprawianie teologii to uprawianie teologii doświadczenia duchowego”. N. Bierdijajew, *Istina...*, s. 6.

⁶⁴ Chodzi tu o podręczniki ukraińskich (rosyjskich) twórców – wychowanków Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, pozostających pod silnym wpływem polskiej literatury i teologii katolickiej (jezuickiej), które w okresie tzw. „wpływu polsko-ukraińsko-rosyjskiego” na początku XVIII wieku na tyle skutecznie oddziaływały na kulturę Serbów z obszaru dzisiejszej Wojwodiny, że (po części za ich pośrednictwem) dokonała się tam zmiana modelu kultury (jej stopniowa „okcydentalizacja”).

⁶⁵ Ibidem, s. 210–211.

⁶⁶ Por. np. D. Gil, *Piotr I w serbskiej świadomości narodowej*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie”, z. 81, 1992, s. 110.

⁶⁷ Por. Jeromonah dr A. Jevtić, *Razvoj bogoslovlja kod Srba*, „Teološki pogledi”, nr 3–4, Beograd 1982, s. 95–103.

nych duchownych, zwłaszcza biskupa Nikolaja, co do którego wielu badaczy podziela opinię o dość kontrowersyjnym charakterze i niskim poziomie jego swoistej „teologii dla ludu”, czy też „teologii szkolnej”. I tak Bigović twierdzi, że Cerkiew powinna powrócić do „zdrowych korzeni” – teologii w wydaniu św. Sawy, ale z drugiej strony – podążać za jego kontynuatorem – współczesnym autorytetem i nowym świętym, który – jak pisze w innym miejscu – „dokonał kopernikańskiego przewrotu w teologii”⁶⁸! Podobnych, sprzecznych, czasem niejasnych opinii znajdujemy u Bigovicia bardzo wiele: z jednej strony „konieczność obrony” myśli velimiroviciowsko-justinowskiej promującej „zamknięty” model kultury i społeczeństwa – z drugiej – oskarżenia o „nieadekwatne i nieprawidłowe reakcje ze strony prawosławnych Serbów na świat, Zachód i inne wyznania”⁶⁹. Z jednej strony krytyka dotycząca „grzechów i przewinień, np. tendencji do idolatrii w odniesieniu do serbskiego państwa i nacji”, z drugiej – opinia o „uzasadnionym czynniku martyrologicznym, mającym charakter katarski”⁷⁰. Bigović pisze także o „schizofrenicznym stanie” prawosławnych wierzących, którzy często traktują Cerkiew jako „religijny serwis”, a hierarchów jako „profesjonalistów od obrzędów i rytuałów”, wiarę zaś sprowadzają wyłącznie do tradycji narodowej. Niepokoi się, iż jest to wynik „niemieszania się” Cerkwi do polityki (sic!), a zarazem nieangażowania w inne dziedziny życia publicznego (kulturę, naukę, sferę socjalną), i nieco dalej przypomina jednocześnie, że polityczne poglądy hierarchów (apolitycznej Cerkwi, o czym sam mówi w wielu miejscach) są bardzo „niejasne, kontrowersyjne i budzą duże emocje”⁷¹.

Nie ulega wątpliwości, że wobec tak niejednoznacznych odpowiedzi jednego z czołowych i – co istotne – tzw. „umiarkowanych” teologów oraz niemal całkowitego braku współczesnej doktryny społecznej, zastępowanej najczęściej bardzo uproszczoną, a na pewno już anachroniczną „socjologią” Nikolaja Velimirovicia, wierni serbskiego Kościoła prawosławnego poddani zostali w czasach „odnowy duchowej” dość trudnej próbie. Bo choć ostatnie badania socjologów mogłyby sugerować, iż wyszli z niej raczej zwycięsko, to jeszcze do niedawna znacząca liczba określających się jako wierzący prawosławni skłonna była akceptować także dalekie od doktryny Cerkwi koncepcje rozpolitykowanych nad miarę hierarchów, pragnących realizować bardziej „narodową” niż chrześcijańską misję Kościoła. Przyjrzyjmy się jednak dokładniej wynikom badań, ilustrującym faktyczny rezultat kilkunastoletniego procesu „odnowy religijnej”.

Jak pamiętamy, ankiety socjologów z początku lat dziewięćdziesiątych potwierdzały duży wzrost liczby osób deklarujących się jako religijne. Przeprowadzone przez Panticia w **1993 roku** badania wskazywały wówczas na **42 procent religijnych/wierzących**, inne – wykonane przez ankierów gazety „Politika” oraz Niezależną Agencję „Fokus” wśród młodych mieszkańców Belgradu

⁶⁸ R. Bigović, *Od svečoveka do bogočoveka*..., s. 380.

⁶⁹ R. Bigović, *Crkva*..., s. 322.

⁷⁰ Ibidem, s. 323.

⁷¹ Ibidem, s. 289.

i okolic – aż na **60 procent**, co oczywiście stanowiło znaczącą różnicę w odniesieniu do okresu 1975–1980 (gdy religijność utrzymywała się na poziomie 25 procent), nie mówiąc już o katastrofalnym stanie w okresie jeszcze wcześniejszym⁷². Przypomnijmy, że w latach nasilonej ateizacji mianem religijnych określano się zaledwie 18 procent Serbów i 12,8 procent Czarnogórców (niereligijnych było odpowiednio: 72 i 79,3 procent); dla porównania w mniej podatnej na sekularyzację Chorwacji: religijnych – 55 procent i 38,6 procent niereligijnych). Jeszcze w **1985** roku jedynie **2 procent** (sic!) Serbów i Czarnogórców deklaroowało, że chodzi do cerkwi (przy odpowiednio bardziej lojalnych wobec Kościoła katolikach w Chorwacji i Słowenii: 21 i 24 procent)⁷³. Znamienne także, że aż do początku lat dziewięćdziesiątych największą liczbę osób deklarujących się jako niereligijne socjologowie odnajdywali w samym Belgradzie, podczas gdy już w roku 1996 zanotowano tu kilkunastoprocentowy wzrost liczby wierzących⁷⁴. Nie ulega przy tym żadnej wątpliwości, że deklarowana wówczas przez znaczącą część ankietowanych „religijność” utożsamiana była przez nich z przynależnością narodową, a nie z religijnością osobistą. Podejmowane wówczas impulsywnie decyzje (młodzież na fali swoistej mody na „nową duchowość”, starsze pokolenia – z „obowiązku powrotu do wiary ojców”) o powrocie na łono Cerkwi, przyjęciu chrztu czy innych sakramentów często miały niewiele wspólnego ze świadomą akceptacją wiary (i wynikających z niej obowiązków) oraz Cerkwi – nie tylko jako instytucji (zwłaszcza że traktowana była przez niektórych jako instytucja polityczna), lecz także jako Kościoła w sensie dogmatycznym. Choć stosunkowo krótki – dystans czasowy, jaki dzieli nas od obserwowanego na początku lat dziewięćdziesiątych apogeum tzw. renesansu religijnego, wyraźnie wówczas wpisującego się w nurt swoistego „narodowego odrodzenia”, dziś pozwala już (mimo iż wciąż w ograniczonym tylko zakresie) na weryfikację niektórych danych i opinii. Tym bardziej, że w badaniach prowadzonych na przełomie 1999 i 2000 roku przez Instytut Badań Socjologicznych, działający na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Belgradzie, uwzględniono znacznie szerszą listę szczegółowych pytań, skierowanych do reprezentatywnej grupy 1201 ankietowanych, pochodzących zresztą nie tylko z Belgradu i Nowego Sadu, ale także z Nišu i okolicznych wsi. Zatrzymajmy się zatem na chwilę przy rezultatach badań socjologów, którzy dążyli do uzyskania odpowiedzi na pytanie: „W jakim stopniu społeczeństwo serbskie jest religijne w klasycznym, «kościelnym» (a więc uwzględniającym praktykowanie pobożności poprzez uczestnictwo w obrzędach i podtrzymywanie więzi z instytucjami i organizacjami kościelnymi) tego słowa znaczeniu”⁷⁵.

⁷² Pod. za: D. Radisavljević-Ćiparizović, *Vežanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih* [w:] *Vere manjina...*, s. 98. Por. także R. Radić, *Istina...*, s. 81.

⁷³ Zob. Z. Kuburić, *Većina – manjina i versko polje* [w:] *ibidem*, s. 19.

⁷⁴ Por. D. Pantić, *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd 1988 oraz M. Blagojević, *Religijske promene, desakralizacija i nacionalizam (prošlost i budućnost)* [w:] *Religija, crkva, nacija*, Niš 1996.

⁷⁵ Dane podają za: D. Radisavljević-Ćiparizović, *Vežanost ljudi...*, s. 100–106.

Ankieta na temat: *Samoidentyfikacja konfesyjna i religijna* pokazuje, że aż **93,5 procent** ankietowanych deklaruje swoją „wyznaniowość”, a 6,4 konfesyjnie się nie określa. Mamy zatem: **88 procent prawosławnych, 2,9 procent katolików, 0,5 procent muzułmanów i 2,1 procent protestantów**. W mniejszym zakresie niż w latach wcześniejszych, ale także na początku roku 2000, wciąż pewna liczba osób podkreślała swój związek z konkretnym wyznaniem, ale przy tym nie identyfikowała się religijnie – niestety, socjologowie nie podają w tym wypadku konkretnych danych dotyczących „prawosławnych niewierzących”. Podobnie także jak w okresie wcześniejszym, dla niektórych ankietowanych religijność okazywała się nadal raczej znakiem przynależności narodowej czy też wyrażanym poprzez atrybuty religijne stosunkiem do tradycji oraz „identyfikacją kulturową”.

Religijna (samo)identyfikacja

(w procentach):

głęboko wierzący:	26,6
religijni:	32,7
niezdeklarowani:	14,5
obojętni:	6,8
niereligijni:	17,6
przeciwnicy religii:	1,4

W pewnym uproszczeniu zatem – jeśli potraktujemy głęboko wierzących i religijnych jako **religijnych**, niezdeklarowanych i obojętnych jako **niezdecydowanych**, a tolerancyjnych niereligijnych i ateistów jako **niereligijnych** – wyniki przedstawiają się w sposób następujący: **60 procent religijnych, 21,3 – niezdecydowanych, oraz około 19 – niereligijnych**.

Miejsce zamieszkania (wieś – miasto) statystycznie nie wpływało tu znacząco na religijność; socjologowie podkreślają jednak, iż w sposób wyraźny przestała ona być zjawiskiem typowo wiejskim i że odnowa religijna związana jest z miastem. Badania pokazują także niemal całkowity brak różnic w **religijności kobiet i mężczyzn** (u obydwu płci wskaźnik sięga 60 procent), można więc mówić o całkowitej zmianie dotychczasowego trendu oraz wizerunku tzw. „typowego wierzącego”, którym na początku XXI wieku jest już w równym stopniu kobieta i mężczyzna.

Zmiany w porównaniu z okresem wcześniejszym dają się także zaobserwować w odniesieniu do **wieku ankietowanych** deklarujących swą religijność. Najbardziej religijna jest dziś – podobnie zresztą jak na początku lat dziewięćdziesiątych – najmłodsza i najstarsza generacja Serbów, jednak długość utrzymywania się tej tendencji i coraz wyższy odsetek wierzących wśród młodzieży pozwala wnioskować, iż religijność młodych nie była li tylko wynikiem przemijającej mody⁷⁶.

⁷⁶ Religijność wśród najmłodszej generacji do lat dwudziestu wynosi: 62,1 procent, w grupie od 21 do 30 lat i starszej (31–40 lat) – prawie 60 procent. Nie dziwi fakt, iż najniż-

Jak zauważają autorzy przeprowadzonych kilka lat temu badań, dość nieoczekiwane wyniki dotyczą także zależności pomiędzy religijnością a **wykształceniem** oraz zawodem ankietowanych osób. Ujmując rzecz najkrócej: religijność nie jest już (co wcześniej stanowiło regułę) swoistym „negatywem” wyższego wykształcenia, a jedną z najbardziej licznych grup zawodowych wśród osób religijnych okazują się dzisiaj dobrze wykształceni szeroko rozumiani artyści i intelektualiści⁷⁷.

Spośród przebadanych przez socjologów kategorii uczestnictwa w tradycyjnych obrzędach warto zwrócić uwagę na wyraźną tendencję wzrostową zarówno w odniesieniu do ankietowanych, którzy ochrzczili bądź też chcą ochrzcić własne dzieci (83,9 procent), jak też akceptujących pogrzeb kościelny (90 procent, choć w tym wypadku nawet 60 procent ateistów żegna w ten sposób swych bliskich).

Prawie 90 procent ankietowanych obchodzi święta kościelne – tu także obserwowany jest wzrost (13 procent tych, którzy „wcześniej nie obchodzili, ale czynią to teraz”, oraz 10 procent ateistów, którzy najwyraźniej uznali obchody takich świąt za „modne”)⁷⁸ i – co istotne – bardzo duża wiedza na temat świąt cerkiewnych (obok największych i znanych oraz tzw. *krsnih slava*⁷⁹ wymieniane są także mniej znane). I wreszcie dane dotyczące uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej, chodzenia do cerkwi oraz modlitwy również potwierdzają (choć w tym wypadku raczej nie spektakularną) „odnowę duchową” – zarówno w porównaniu z początkiem lat dziewięćdziesiątych, nade wszystko jednak w odniesieniu do okresu titowskiego. Z ankiety wynika, co prawda, że jedynie ok. **3 procent badanych regularnie** (w każdą niedzielę i święta) **uczestniczy w liturgii i aż 43 procent w ogóle nie bierze w niej udziału**, jednak dane te potwierdzają tendencję wzrostową (w roku 1993: ok. 73 procent nigdy nie uczestniczyło we mszy świętej)⁸⁰. Podobnie rzecz się ma z chodzeniem do cer-

szy poziom w grupie religijnych przejawia generacja od 41 do 50 lat (52,9 procent) – wyrosła w czasach największej ateizacji. Tendencję wzrostową socjologowie odnotowali w przypadku ankietowanych przynależnych do grupy wiekowej 51–60 lat (62,3 procent) oraz najstarszej generacji (60 lat i więcej) – prawie 70 procent.

⁷⁷ Najbardziej religijne są w dalszym ciągu osoby po szkole podstawowej – blisko 80 procent, bardzo znacząco wzrósł jednak odsetek osób z wyższym wykształceniem, które deklarują swą religijność (blisko 60 procent). Najbardziej religijną grupą zawodową są według ankiety pracownicy branży usługowej, ale zaraz potem także artyści, intelektualiści (ok. 70 procent), następnie studenci, urzędnicy z branży technicznej i prywatni przedsiębiorcy. Najmniej religijni są według badań socjologów pracownicy związani z branżą rolniczą i wyższa kadra kierownicza (ponad 40 procent). Ibidem, s. 102.

⁷⁸ Pytanie ankiety: „Czy obchodzi Pan/Pani święta kościelne w swej rodzinie?”

⁷⁹ *Krsna slava* (potocznie: *slava*) – święto patrona rodziny. Obyczaj związany z kultem rodzinnego (domowego) świętego, kulturowany od wieków w obrębie serbskiego prawosławia, stanowi jego specyfikę. Por. D.M. Kalezić, *Krsne slave u Srba*, Beograd 2000.

⁸⁰ „Uczestnictwo we mszy świętej – niedzielnej” (w procentach):

kwi („częściej niż przedtem” chodzi 11,7 procent, ale 1/5 ankietowanych nadal w ogóle kościoła nie odwiedza), choć tu znajdujemy dość wymowne odpowiedzi badanych, uzasadniające konieczność chodzenia do cerkwi, wynikającą np. z „poszanowania tradycji” (42 procent) (i odpowiednio wymieniane: 16,8 procent – poczucie bezpieczeństwa, (tylko) 5,7 procent – modlitwa; 3,3 procent – piękno liturgii). Obok wyraźnej tendencji wzrostowej, odnotowanej także w odniesieniu do „regularnie bądź sporadycznie modlących się” (ok. 70 procent) oraz praktykujących post (ok. 60 procent), w niewielkim stopniu wzrosła liczba czytających literaturę i czasopisma religijne – a regularne czytanie nadal pozostaje zjawiskiem rzadkim (2,9 procent)⁸¹.

Do powyższych danych dodajmy inne jeszcze – zgodne z najnowszym spisem ludności, którego wyniki opublikowano w 2003 roku. Wynika z nich, że aż **95 procent mieszkańców Serbii (bez Kosowa i Metohiji) określa się jako wierzący – w tym 85 procent jako prawosławni**, a tylko 5 procent stanowią ateści (5,5 procent – katolicy, 3,2 – muzułmanie, 1,1 – protestanci, 0,01 procent wyznawcy judaizmu)⁸². Oczywiście, w tym wypadku raczej trudno ocenić, jaki procent uważających się za prawosławnych stanowią tzw. „prawosławni niewierzący”, dla których religia to przede wszystkim zbiór zachowań kulturowych, czy też którym wciąż wydaje się, że przynależność do Cerkwi znaczy to samo co narodowość. Bardzo wysoki procent wierzących, w tym wierzących prawosławnych, z pewnością cieszy dziś hierarchów cerkiewnych, którzy, zwłaszcza w wynikach spisu ludności, znajdują potwierdzenie tezy o trwającym wciąż „renesansie prawosławia”. Argumenty, których dostarczyły ogólne (ogólnikowe) wyniki badań ankietatorów, części duchownych umożliwiły już nawet sformułowanie śmiałych żądań pod adresem rządzących polityków (m.in. w kwestiach dotyczących religii w szkołach oraz włączenia Akademii Teologicznej w obręb Uniwersytetu w Belgradzie)⁸³, innych wyniki te zdają się po prostu „zadowalać”. Badania socjologów z początku wieku (a mniej jeszcze spis ludności z roku 2003) nie prowadziły jednak do ustalenia, jak wielu mieszkańców Serbii darzy zaufaniem Cerkiew jako instytucję. W Rosji – gdzie mogliśmy obserwować pod wieloma względami podobne zjawiska – w obrębie procesu tzw. odnowy duchowej na początku lat dziewięćdziesiątych brak zaufania do Cerkwi deklarowało tylko 2 procent Rosjan, ale dziś jest ich już 12 procent. Przypo-

a) regularnie	1993 r.:	0,3	1999 r.:	2,1
b) 1–2 razy w miesiącu		3,3		6,9
c) kilka razy w roku		22,7		39,1
d) nigdy		72,5		42,5
e) brak odpowiedzi		1,3		9,2

⁸¹ Ankieta *Przejawy pobożności* (1999 rok): 1) modlitwa: 59,1 procent; 2) post: 58,5 procent; 3) czytanie czasopism religijnych: 19,7 procent.

⁸² Dane podaję za: „Pravoslavlje” nr 872 (15.07.2003), s. 2.

⁸³ Por. np. wypowiedź bpa Atanasija Jevticia na łamach czasopisma „Dveri”, z lutego 2004 roku. Zob. „Republika” nr 327 (16–29.02.2004), s. 20.

mnijmy, że za prawosławnych uważa się dzisiaj 61 procent mieszkańców, w miarę regularnie do cerkwi (mniej więcej raz w miesiącu) chodzi tylko 6–8 procent, a ponad połowa badanych (60 procent) zapewnia, że nigdy w niej nie byli. Podobnie jak w Serbii, badania socjologów potwierdzają także, iż dla wielu prawosławie jest jedynie, czy przede wszystkim, kategorią „etniczną” (narodową), a nie wyznaniową, a samą Cerkiew postrzega się często jako instytucję polityczną. Właśnie nazbyt gorliwe zaangażowanie w politykę i widoczny (co potwierdzają choćby gesty sympatii okazywane prezydentowi Putinowi przez patriarchę Aleksego II) związek z władzą⁸⁴ spowodowały, że zaufanie do Cerkwi deklaruje dziś tylko 40 procent mieszkańców Rosji⁸⁵. Czy do podobnego procesu dojść może także w Serbii?

Wydaje się, że Cerkiew serbska stoi dziś przede wszystkim przed trudnym zadaniem nieustannego „zaświadczenia” wobec wiernych swej prymarnej – chrześcijańskiej, a nie narodowej misji Kościoła-instytucji, a także przed koniecznością podjęcia tego, co współcześni teologowie nazywają „ryzykiem współczesności”. Oczywiście, nie jest ona jedyną Cerkwią, która nie posiada wypracowanej w sposób zadowalający antropologii chrześcijańskiej, czy też jasno sformułowanej doktryny społecznej, niejedyna też w ciągu ostatnich lat nie umiała się odnaleźć na scenie społecznej. Brak ukierunkowanej na zewnątrz aktywności Cerkwi – przede wszystkim wobec wyzwań związanych z „nowoczesnością” (zwłaszcza jeśli za punkt odniesienia przyjmiemy tu zawsze „aktualną” i ekstrawertyczną duchowość zachodnią) – pozwala postrzegać Cerkiew jako strukturę, która na swój sposób „zatrzymała się” czy wręcz „zastygła” w historycznym czasie i przestrzeni. Istotnie bowiem ani dalekie od eklezjologii – bo najczęściej mocno zideologizowane – próby doraźnego „dopasowywania się” do „wymogów sytuacji i chwili”, ani też nieustanna anamneza średnio-wiecznej przeszłości i tradycji, rzekomo mająca umożliwić przebudowę świadomości współczesnego społeczeństwa serbskiego, nie stanowiły odpowiedzi adekwatnej do skali problemów związanych z „nowoczesnością”. Pamiętajmy jednak o przywołanej na wstępie naszych rozważań opinii Bierdiajewa: „Kościół prawosławny jest nade wszystko Kościołem tradycji”, i dodajmy:

Swoisty anormatywizm prawosławia, który czyni go religią z trudem poddającą się wszelkiego rodzaju działalności o charakterze porządkującym i kulturotwórczym, nie przeszkadza prawosławiu – kryje ono w sobie jednocześnie potencję największej religij-

⁸⁴ Cerkiew rosyjską niechlubnie wyróżniają przy tym ściśle powiązania z biznesem, a zyski z prowadzonej na szeroką skalę działalności gospodarczej przysporzyły jej już wielu kłopotów. Por. J. Krotow, *Cerkiew wędnie*, „Gazeta Wyborcza” (20.01.2004), s. 7.

⁸⁵ Dane podaję za: M. Wojciechowski, *Rosja słabej wiary*, „Gazeta Wyborcza” (20.01.2004), s. 7. Por. także J. Krotow, *Blisko tronu*, „Gazeta Wyborcza” (19–20.01.2002), s. 23 (tu autor mówi o 50 procentach prawosławnych i tylko 5 procentach Rosjan, którzy chodzą do cerkwi).

nej nowości; nie nowatorstwa ludzkiej myśli i kultury, ale nowości polegającej na religijnym przeobrażeniu życia⁸⁶.

Nie ulega wątpliwości, że – aby zaktualizować ukryte bogactwa duchowe prawosławia w ogóle, w tym także prawosławia serbskiego – potrzebny jest nurt myśli poszukującej i otwartej, która chroni tradycję religijną przed swoistym zasklepieniem, skostnieniem i formalizmem. Prawosławie poszukujących⁸⁷ nie jest w Serbii (ale nie tylko tutaj) prawosławiem typowym lub reprezentatywnym, ale nie jest nim też (na szczęście) prawosławie wyznaniowe, rygorystyczne, ciasne, apologetycznie przekonane o swojej wyłącznej prawdziwości. Jak zgodnie zauważają wpisujący się w nurt „myśli otwartej” znawcy problematyki dotyczącej Kościoła serbskiego, dziś najpilniejszą potrzebą wydaje się ustanowienie swoistej równowagi pomiędzy – jak to określa historyk Dragan Simeunović – „dwoma istniejącymi w Serbii od dziesięcioleci sprzecznymi – ideologicznymi, a w istocie cywilizacyjnymi nurtami czy alternatywami”⁸⁸. Odważne potraktowanie ich przez Cerkiew w sposób równoprawny, wzniesienie się ponad ostro zarysowane podziały, a więc także jednoczesna rezygnacja hierarchów z zaangażowania w doraźną politykę, z całą pewnością ułatwić może Kościołowi serbskiemu transformację i wprowadzenie potrzebnych dziś reform. „Rekoncyliacyjna” działalność Cerkwi, potwierdzająca jej „praktyczną użyteczność” dla społeczeństwa, oraz otwarta „antropologia ekumeniczna” jest, jak mi się wydaje, jedyną drogą do pokonania kryzysu tożsamości Kościoła, który – w niewątpliwie wyjątkowo trudnym dla siebie okresie – ulegał niekiedy pokusie etnofiletyzmu. Kryzys – w znaczeniu, o którym mówiliśmy we wstępie artykułu – a więc „moment przełomowy, przesądzający”, może dzięki temu stać się znakiem „nowego początku”.

⁸⁶ N. Bierdiajew *Istina...*, s. 11.

⁸⁷ Terminem posługuję się za W. Hryniewiczem, por. *Prawosławie poszukujących*, „Znak” nr 453 (luty 1993), s. 12.

⁸⁸ D. Simeunović – wypowiedź w dyskusji na temat: *Hrišćanska slika sveta – ostvarenje – perspektive*. Crkva – institucija, „Istočnik” nr 35–36 (2000), s. 29. Por. także wniosek w innym artykule mego autorstwa w tym tomie.